

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الْبِنْيَوِيَّةُ فِي الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وموقف سارتر منها

للدكتور عبد الوهاب جعفر
مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تصدير : الأستاذ الدكتور محمد علي إبراهيم
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٠



دار المعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البنوية في الانثروبولوجيا

تصديو

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم . فهو يقدم
« الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت
إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودى عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعرف أن الموقف البنيوى كما عرضه ليفى ستروس لم ينشأ
فى فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المتزمتة
le scientisme التى سادت فى القرن التاسع عشر والتى كان من نتائجها ظهور الوضعية
عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذى ظهر فيه ماركس وداروين
ولامارك وباستير ، والمنهجيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء
الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى المقدمة . وبذلك قام المنهج العلمى التجريبى على إيمان
حاسم بأن كل ما هو غير مادى لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمى بل أيضاً
لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير
للموقف العلمى إذ أن القول بأن الموضوع غير المادى لا يصلح أن يكون أساساً
للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً نخرج منه إلى
القضية السابقة الذكر ، وهى أن كل ما هو غير مادى غير موجود . فتلك قضية
لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل فى دائرة البحث الفلسفى .

وقد نشأت العلوم الإجتماعية على هذه الأسس التى وضعها المنهجيون
التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبى جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فتسابق
كل منهم كي ينشئ علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيائية والفلكية من حيث

المنهج . فعمل هذا أصحاب علم النفس السلوكي ، وبذلك فبنوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . واجتهد دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الاجتماعي في حذر شديد دون خروج سافر من دائرة التفلسف . واشتغل علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرتقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدا لهم أن الحصيلة التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطي هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أي عن جوانب الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن محتوى الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظته إميل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية المطبقة في مجال علوم الإنسان .

ولعلنا نتساءل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد اكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي استحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفتيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكروميكوية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في اختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصيغة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الاجتماع فقد بدت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الاجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يعجز العلماء عن القيام بها في أزممة طريقة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن بعدما ،

ولم يستطع أن ينتهى من هذا البحث إلى الآن رغم إستعانتة بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology في مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كاللاندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجى أيضا . فظهرت المدرسة السيوسومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعى إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مستملا لقطبها عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكشف نسيج العلاقات في هذه الجماعة . أى أنه يجب أن يشارك ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التى يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقى لهذه الجماعة .

ولا شك أن محاولة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هى الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبي البحث فى دراسة الظواهر الاجتماعية . فهى تصطنح أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفى فى منتصف الطريق . هذه هى الحقيقة المنهجية التى تكنفت للباحث من خلال دراسته لليفي ستروس باعتبارها واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعقم المنهج التجريبي الصارم وبعدم نجاحه فى دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارىء فى هذا الكتاب أن ليفي ستروس قد إستطاع بمنهجه الجديد

أن يكشف عن « البناءات » بطريقة إستنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى الذسق أو القانون الذى يمكن وراء الظواهر المرئية .

« البنية » أو « البناء » إذن ليس هو « المثال ، الأفلاطونى ، كما أنه ليس لفظاً كلياً ، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع « الصيغة » أو « الجشطلت » . فالبناءات فى حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من فروع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجتراً على تجميد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية فى سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل بمبدأ الحتمية فى الطبيعة والإنسان على السواء . أما سارتر فقد انتصر لمبدأ حرية الإنسان ، وإن كان يلتزم بالماركسية فى مجال المسادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية فى الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة فى فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شىء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة فى نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصورى هو المنطق البنائى الذى يلزم الباحثين فى المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكرى أثره فى توجيه النظر إلى تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستنباطية . وهذا يعنى أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به فى مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير فى المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدرجاتيين التقليديين من أصحاب المناهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شىء جامد لا حياة فيه .

وهكذا يضع المؤلف بين يدي القارئ عملاً علمياً مبتكراً ينطوى على موقف مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص وقد إتسم هذا العمل الفلسفي الممتاز بالخبرة التامة للمؤلف ، فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم . وقد ساعده على المضى في مثل هذه الأبحاث لتمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه في اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج ولتعايقه ببعثته إلى فرنسا لهذا الغرض . والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمي في هذه الميادين التي تعتبر من الدعائم الرئيسية للثقافة الغربية المعاصرة والتي علينا أن ننهل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير .

دكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة

إنه لما يشير الدهشة عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي . ولكن هذه الدهشة لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تجيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لا شعوري يضمن استمرار وجود البناءات أو بعبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولاشك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانبا فلسفيا جديرا بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم نموذجا معرفيا ليس وظيفيا ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما يستنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حسي .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتمامنا في هذا البحث إنما تنصب أساسا على الجوانب

الفلسفية الأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليفي ستروس » يتعاطف مع البدائيين ويحبهم لانطلاقا من اتجاه إيديولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأثرون في أبحاثهم بمركزية السلالة ethnocentrisme فخطت تلك الأبحاث من الضرورة وإتسمت بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » structure ، « والبناءات » أو « البنيات » structures ، « والبنائية » أو « البنيوية » structuralisme ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي تحتل مكانا خاصا والتي تثير إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديدة مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد إرتبطت في أذهان الجماهير بإسم العلامة (والفيلسوف) ليفي ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنيوي لدى المفكر الكبير . وهي لمؤلفين أمثال بيير كرسان Cressant ، وجان فاج Fages ، وميليه Millet ، وجان بياجيه Piaget ، وإيفون سييمونيس ، و [Edmund Leach] .

وقد رجع الباحث إلى ما كتبه هؤلاء المؤلفين عن المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجع إلى مؤلفات ليفي ستروس نفسه وأحاديثه التليفزيونية وندواته .

ولما كنا نلتزم أساساً بالجانب الفلسفي للأثرولوجيا البنوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بونق ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة مادية متناقضة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتمامنا بموضوعات الأثرولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولمسنا فيها ما يختلف بنفوس الأفارقة الزنوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنوية الحديثة التي نحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم عن إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لديهم من « عقدة الرجل الزنجر » وما يرتبط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قمنا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقته للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

وأسييل جيزيل شكرى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافي
الفرنسي بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات
المتخصصة هي خير معين لي ولكل باحث في العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية في ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الموضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للموضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانِب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والآخرى المسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلم الانسان يستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطویرها فی میدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن فی هذا التقارب خطر لإضعاف العلوم الإنسانية والقضاء علی اصالة الساوك الانسانی . غیر أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها فی حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة فی كثير من الأحيان .

ولذا كانت العلوم التي جرت العادة علی معارضتها بعلوم الانسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده فی الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شيء واحد (١) غیر أنه فی المنطق لا ينبغي أن نهمل الانسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد من عندئذ من الرجوع لبداية الانسان التي هي سابقة علی تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمی إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمی لعلوم الانسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنسانی . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط فی حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور فی حلقة مفرغة وإنما يعبر فی صورته العامة عن حركة جدلية بين الانسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الانسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة في دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذى ينشئ باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الاسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهمى تصور للعالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبورتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذرو تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لها هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن وجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليدا لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليز المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) .

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أوليفي بريل أوليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو الفسيية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إلى نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين ! » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التغير الاجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على انحراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) فى الوسط الاجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن .

فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هسرل Husserl . كما أن علماء الاجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفي ستروس فى الأثنولوجيا ، وهو إن لم يود إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تدرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نلجسده فى العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يراجها ما يواجه سائر العلوم النوموتيقية من صعوبات فى المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم النوموتيتيقية فإنه ينطبق بالاحرى على علوم الاجتماع والانثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الانسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الانسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .
ظهور الانثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوى لكلمة « انثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الانسان . ويرى لى-فى ستروس أن « الانثروبولوجيا هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك » (١) .

ظهرت الانثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المؤلف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : "Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfen Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأى فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذى يدرس العلاقة بين الإنسان ككائنات بيولوجية وبين البيئة الطبيعية .

(٤) علم اللغة . La Linguistique

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة ترى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعدا جديدا . فهو الآن يعنى « نظره للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الانسان ، أى ظاهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropolgie doctrinale (١) . وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشقي الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضا فى هذا البحث أن ليفي ستروس رغم حرصه على أن يذئء أنثروبولوجيا علمية هى الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت هما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستهمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣) .

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر للطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplement» de A a Z, 1968.

ليست منهجاً وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق كليرامبار Andre Clerambard مع ما أورده دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب «الكلمات والأشياء» ، ولاكان Lacan صاحب «كتابات» «Ecrits» (١).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار علمي مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو «ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل» .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيدها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك نفعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أى الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أى البناء » .

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال . وهذه الغائية أو الوظيفة هي التي تقود البناء اللغوي » .

« Cette finalité, cette « fonction » commande sa structure » .

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه» ، نشرته دار المعارف . أما جاك لا كان فهو طبيب ومعالج نفسي فرنسي (١٩٠١ -) ، ربما يتسنى لنا الكتابة عنه مستقبلاً .

فعلم اللغة يهدف لإذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمناقشة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثيقة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Clerambard, Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies», Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الاتجاه التاريخي المقارن .
- (٢) الاتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأثرية الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل
النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للتؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطي لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه السكثرة العددية إلى الوحدة فسا العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوظيفي .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تتبعي للتطور
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محرك أو معيار التطور الذي يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التشبُّع الاجتماعية le degré de Socialisation ،

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
في كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . الخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغايرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التذليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول ليفي ستروس (٣) « إن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة في المكان على نحو ما يراه الاثنولوجي ، يجعلها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمني (أى عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمّن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمّن
الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة » . ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,
Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pens'ée Sauvage» Plon,
1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجياً . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقاً بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتماله على خطأ منطقي ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية متلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغير مطرد تماماً كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناساً (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة النخ) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصاناً مثلاً ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا يلد فأساً . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفي دائماً وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلاً لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثيلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل في أوروبا ، واستعمالها في بولينيزيا لنفس الغرض في وجهات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يستدعه نساء ال Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فالتماثل تشابهاً كبيراً بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

« إن ما يجعل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشهورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنسا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ » (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون فاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للإدارة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هى عليه « فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid. , P. 273.

(3) Ibid. , P. 9.

(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ « سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير بإسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية » (٢).

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته . وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالمينوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآني *l'analyse synchronique* لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يمتنع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فمن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقراءة تنتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, *Le Structuralisme « Psychothèque »*, (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء ، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون فسقا ، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية ، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة .

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité . فالتاريخ مستبعد ، وأيضا المقارنة ، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي ، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسولوجيا الوظيفية ، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968 .(Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu ويستبعدون اللاشعور ، فانهم
لذلك يظنون على السطح . أما ليفي ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى
العثور على حل للمشكلة الانثولوجية يحدونا بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد
دور كيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم
أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجية . فالأنثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية « كأمياء » . وهى فى
محاولاتها لتحديد اختلاط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدءاً للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
فى الإنسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان
مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد
من الصعب تخيله .

وعلى ذلك فقد كانت الأنثروبولوجيا تطابق بين أفسكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجى وكأنه يحوم حول الموضوع كملاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينتقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذى يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمناعيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحوّلت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد والمجتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » ، « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفى ستروس الذى سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كأنموذج على .

ليفى ستروس والعلوم الأثيرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'oeuvre de Mauss», op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر (١) . وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحة من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بذيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفي ستروس كرسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليفي ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومى للبحث العلمى وهى أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا يغيب عن أن نفسه أن ليفي ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحلو لليفي ستروس أن يتحدث في كتاباته عن « العلوم الاثريّة الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء لليفي ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » « Tristes Tropiques » .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحى لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة .
بعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ، ولاحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٣) من خصائص الجيولوجيا التي بهرت بها ليفي ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضمن أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان .

يقول ليفي ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور »

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالمأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضا بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عايتها ، لأن المتأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان L'espace et le temps se confondent (١) .

ويقتبط ليفي ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آنيا . L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement »

وبهذا الصدد يصرح ليفي ستروس :

« أشعر بأن مخمور بمقولية كثيفة ، حيث تتعاقب وتتصافح الأزمنة والأمكنة » (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الانثولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plou, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

ليفي ستروس أن « إحماسه بالزمن هو احساس جيولوجي » *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا » (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطييمة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلقة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » في مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآلية وبين تنابع الزمن ، كما أن ليفي ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين يفتنمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » (٢) .

وفي البحث عن معقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل للذاتية ، اكتشف ليفي ستروس ضالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما تعلبه ليفي ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللا شعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدرافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كنهياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليفي ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقلى والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفي ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساسياتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول & rationnel irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولة هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليفي ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من تأثيره الثالثة « الماركسية » أن يقرأ واقع reel ابتداء

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . « فالشعور هو العدو المستتر لعلوم الإنسان » (١) .
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي
اللائولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . « فقد اتفقت الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته » . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme .
الحسي يتوأم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه » (٢) . إن هذا النهج له أهمية
خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) « L' ennemie secrète des sciences de l'homme » Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, « Tristes Tropiques », P. 62.

ستروس كان تلميذا المدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تسكر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوي Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليق ستروس زميلا لـ تروبتسكوي Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجددها لعلم اللغة العام *Linguistique générale* ، ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللسفة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الانسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتساع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814,

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لساائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكتسب لنفسه منها وضعيا ممكنه من الوصول إلى طبيعه الظواهر الموضوعه للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعنى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهى دراسة لا تهتم الا بعلاقات الاشارات اللغوية rapports des Signes فى نسق لا تهتم الا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنية للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفى ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الاشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الاشياء » (١) وهذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفى ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetzkoy فى مقال كتبه ليفى ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى علم اللغة والانشروبولوجيا » ظهر فى مجلة world ونشر بعد ذلك فى كتاب « الانشروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانشروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريرا لاستخدام اصطلاحات علم اللغة فى الانشروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية النحورية إلى (بنائها النحوي) اللاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذي ينشأ عن ستمعية الاتصال بين فئة الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوحادات مستقلة entités indépendantes ، ويعمل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لانفسر الظاهرة لإبعلاقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est différentielle . أي بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

٤) لأن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication » (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا « فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم إجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي. في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يلبقون فقط نفس المنهج بل لمنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي » (٢) .

غير أننا « عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (٢) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٣) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردها إلى شروط التفكير الرمزي . أما « أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس الانسانية » (٤) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٥) .

مما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن ليفي ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جراته تتركز في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(٢) Ibid., P. 69.

(٣) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(٤) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة النموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الاسطورة .
- (٩) اللا شعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتباره أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم سبق الذى حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الحزينة » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعورى » (٢) .

ولاشك أن الإجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب المرنى منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالفئة للملابسات التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يتبين لنا المصدر الذى أخذت عنه
محااجة ليفي ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجى
الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية فى دراسته للمجتمعات البدائية
لأنه لا يتقيد بالرمز .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة للحالة للموضوع ،
هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على
معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو فى هذه الحالة أيضا إنما يعرض
كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
الالفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا
فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من
أنموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة للحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

(١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق système ، ولكن أيضا كبناء structure ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

(٢) هذا البناء structure لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ، فإن لىفى ستروس يـاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والى توحد بين البناء structure وبين العلاقات الاجتماعية relations sociales ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع qui épuise le réel (١) وفى هذا يقول لىفى ستروس فى « النىء والمطبوخ » : إما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للموضوع ، وإما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لا بد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدءاً متسامياً Un principe transcendant يهدم النظام الحمال الصارم لترتيب الظواهر la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes . بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام ، وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيحه المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسيّر به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »^(١) يميز جان بياجيه بين بنائية ليفي ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الشكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي ، autorèglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autorèglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الطواهر الملاحظة أي المدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل «لا شعوريا» لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعي في هذه الحالة ينبغي أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلمية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلو سكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي سنخصص له فصلا منفردا في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بشبث الطبيعة البشرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حسي . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جعلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور العواطف الفردية وأيضاً الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتمصف بالثبات Permanence .

وليفي ستروس لا يلغى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولية لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كنقطة بدء في أي بحث عن المعقولية ، ولسكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضاً أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفسر قواين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبياد ، الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والآنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-SIRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأشكلة موجزة للموضوعات الائنولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها همزة الوصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنتعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم الاجتماع وفي الأثنوبولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمعقولية والاستقرار النفسي ، وإلا لتحول البحث العلمي إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرص معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب والجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ الذسق système . ففكرة الذسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلاً ثابتة فيزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستمر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل *échang* هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . فالملاحظة الامبيريقية لا تمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطاء وأخذ ورد *donner, recevoir, rendre* (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكملها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة ، والعسوبة هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فمنها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», P. XXXVII.

نفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغي إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون في المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى للغة . وفي هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد في المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم متمسكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها في نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هي المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هي المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتائج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفي ستروس : « إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر في فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هي من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التي تظهر في اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفي الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يتحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات *les schèmes conceptuels* هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - متكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت ، (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صوريا كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبما يرتئيه ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « *l'intellect* » أو عن نفس الإنسانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean ; «Le Structuralisme», p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلسمه كتنظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول ليفي ستروس : « إذا كان من الضروري أن تنظيم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أى صور أن نصـل إلى بناءات ؟ المنطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحلم بجدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لاندليف (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقسوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضروري لفهم التصورات العملية . فهو يشمل :
أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .
أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمان (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "شكل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لآ كلاً منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلابد بترتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يتبع - في الطيف الشمسي - في منصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعمل - قف) .

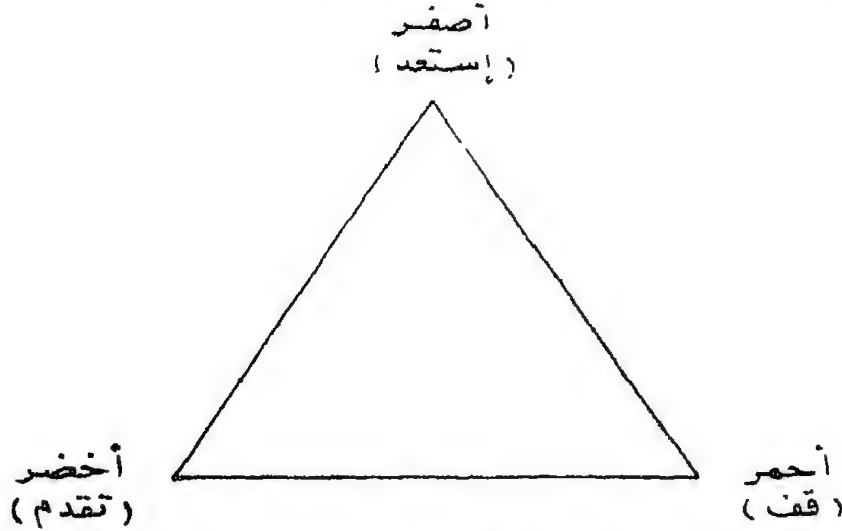
إن نفس الألوان ونفس العلامات لها نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

- (أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
- (ب) الملح الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
- (ج) الملح الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .
- (د) عندما يتوصل الملح الإنساني إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يحتاج إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .
- (هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتائج الثقافية النهائية ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة التباين الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافية يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الوجودية بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بثلاث هيجل :



إن هذا المثال المفسر للمنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني *l'objet humain* الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الالتقاء *projet de coincidence ethnographique* . ولكن ، هل كانت بنائات ليفي ستروس تتصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البنائات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équipement interne* والحال *immanent* للجانب الموضوعي *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة *duel* تحتفظ بمقولاتها الباطنة والاساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

(١) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(٢) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ / -) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عديم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الأولية للقرابة » ، (٣) : « ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition ، والسمتية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فإنها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير » . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يحسره منطق ثنائى logique binaire .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية structures de subordination وهى تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعاونه بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres" .

يقول فى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», p 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » *«ordre des ordres»* ، فيبدو أن ليفي ستروس قد توصل إليه باعتباره قيمة آتية *super - synchronie* تحكم التخيرات التي قد نطراً على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من « الاثنوبولوجيا البنائية » نجد أن ليفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش *d'ordre vécu* والبناءات من النمط التصوري *d'ordre conçu* . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلا عن أنها نعيشها في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأى واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأى تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتعمل بمجال الأسطورة والديابول (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج *le modèle* فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنسانى الذى يحدد لكى يفهم . وفي حالة العلم الوضعية فالالتحريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أى هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذى يحمل لاسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول
باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها
بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون محك الحقيقة فيه
هو الاتساق المنطقى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج
ملبوسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج » (١) .

والآن نموذج عند ليفي . ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج
بنائى ، أى خلة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أرقام
الملاحظة ويتولد عنها البناءات » (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح فى كتاب الأشروبولوجيا البنائية : « بأن
الابحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج » (٤) .
ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى
حركة جدلية دائرية صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى
البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنغمسة
فى الواقع التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظورا للإلتقاء
الإثنو-غرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات ليفي ستروس

(1) BADICU Alain : «Le concept de modèle, Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-S RAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الـإثنولوجية ويتملخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في للبحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في ألفاظ علمية (١) .

والنموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو - هذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة (٢) ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعوري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجرائي دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé (٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للغرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور للواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الإجتماعى كله ، فالواقع الإجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناوّلها ليفي ستروس ، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لمزجة ليفي ستروس المتناقضة . فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى د البناءات الأولية للقراية ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية l'universalité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle . فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ، يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADIOU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المرح (١) . وهنا تظهر الحاجة للبيئة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجب ليفي ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفي ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافية يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج ليفي ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهي لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de Franco, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجتمعات من السلوك الإنساني ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتنايز . La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بطواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم القرابة :

وقد رأى ليفي ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالالتقاء الجذسين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء . وكان ليفي ستروس يصرح في كتاب « البناءات الأولية للقرابة » (٣) بأن كل ما هو عام Universal لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالفسدية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هي : « منع الاتصال بالمحارم »

(١) عالم أنثروبولوجي إنجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 159

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هذه المسألة التي طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعي الذي تجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكتشف في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فإنه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو في مفترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآ. . . ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسي بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالنال صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة échange : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السحاب على أرض الولاء أو المنافسة (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق la système . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للانتقال من المقايضة échange إلى المبادلة réciprocité باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي Organisation dualiste : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين Codification لمبدأ المبادلة Réciprocité . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid , P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختبار من النصف المخالف . أما ليفي ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجسده أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدى إلى أن يكيف له النظام الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immanent* منظم لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه الأولوية أى وجود سابق فى الزمن . ونحن هنا بحدود حصان منتهية حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يحتج به فى لاشعور بنائى .

إن « الحتمية العطاءية للتبادل » *Réciprocité* باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية « *forces* » ou « *structures naturelles* » .

يقول ليفي ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف فى الدرجة وليس فى النوع . ولكى نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

ويشرح ليفي ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

- ١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .
- ٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التى يفسدها يزول التآكل بين الأنا والغير .

(1) Ibid., P. ٤٨.

٣ - الصفة التركيبية للهدية le caractère synthétique du Don .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهني له ، كما أن عملية الإهداء تصنيف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بيانا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذى يتضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعورى الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى ex gamie واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين الأنثروبولوجيا ويكون معها عالما واسعا الاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البتائية » يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألماظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضايفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

(٤) d ux couples d'oppositions corrélatives

ومن هنا فإن ، نرى القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . . إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١).

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنفسية إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة أنثولوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الخال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالخال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس تدلّ على أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحرم Prohibition de l'inceste كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقسامل : ماذا اختار مجتمع معين نسق معين للقرابة
دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تحجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما - حقيقة من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجمع الاثنوجرافي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ، (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي يشبهه Niels Bohr باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها ، لغة ، أي مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة des écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», P. 325

(4) MERLEAU-PONTY ; «Flôge de la philosophie», P. 163.

بعلاقتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس الفسق . وليفى ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلفة على نفسها ، ومستعصية عن كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية في فسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليفى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن الفسق البنائى التى هى جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هى اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللا منطقية » ، فأقاموا وحدة « مصنعة » تحت اسم « الطوطمية » ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هى المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التى تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليفى ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يتم لها الفنان كما أسما قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهى

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui », P. 25.

(2) CRESANT pierre. « Levi-Strauss », p. 63.

طريقة بين شتلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الاثنولوجى فقط (١) .

ويرى ليفى ستروس أن عالم الحيران ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقى » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغى أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلى الذى يقترحه علينا ليفى ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين .
Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة
• Combinaison possible parmi d'autres

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تشمل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها
Modes d'existence
ولا تسمح بالحلاط بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Tot-misme aujourd' lui», P. 14.

(2) Ibid., P. 18

فالتصنيفات تشمل أصناف وآحاد
Catégories & Individus
والثقافة تشمل جماعات وأشخاص
Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط للعلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لى ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعى :

— أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

- لا يوجد أعداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للسكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال محازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقي الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر. ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا اكتمالا بين المنهج وبين اواقع. ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمي والواقع الملموس (١).

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان. لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢). فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة. لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة. وهي إن بدت غريبة لأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة. إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير. وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان. فقد اكتشف أنها ليست فقط طيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا.

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفي بربل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالاحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس .Logipue du Sensible
منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النعم والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وسارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية "La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حمالية . فالعلاقة بين التفكير « البدائي » و « المتحضر » هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لاختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » استناداً إلى مايل :

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.

(2) CRFSSAN F : «Levi-Strauss», P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاشروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهيبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهيبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لأقصد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حمائية أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

يقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن تترجم ما في نفس « الآخر »
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire «l'autre» dans le «notre» et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى
يضعنا في تطابق مع صور للذات العقلية هي لنا وللغير في نفس الوقت » (٢) .
ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذى يشرع فيه في الكشف عن اللاشعور الجسمى
(أو البنائى) للمجتمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التى درسها يقول : كل
شئ مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لغرضه أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
جسمه بمائل معين . وهو على دقة يقتضى تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظماً .

(Fages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 67).

الحديث . « فلسفة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذى يتقدم اجسـم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقًا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقًا متكاملًا » (١) . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتخرسان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس فى محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العلمى . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالًا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendue* ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يوضح فى حساباته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، فى المجال العلمى « التتقى » يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن
الهاوى و « البدائى » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept
يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائى » يحتل مكانا وسطا
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كل التصور concept يمتاز عند المناطقه بأن له مفهوماً و ماصداً ، فإن
الرمز قلماً لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر
المفهوم والمصدق ولكن لا كوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة
ومتماصة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول
بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية
إلا أنه معمم généralisatrice أى على scientifique (٣) .

بما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح
بأن يكون « التفكير البدائى » مختلفاً عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم
الملوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها
لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء فصم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / -) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والأسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

الإناء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلق ، و د كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية « (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق المسلوقة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

« Le Cru et le Cuit »

أ - الإناء والمطبوخ

« Du Miel aux Cendres »

ب - من العسل إلى الرماد

« L'Origine des Manières de Table »

ج - أصل عادات المائدة

« L'Homme Nu »

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Triangle culinaire », in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المساعدة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة ! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المساوق يعيش فترة أطول من المستوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المستوى سربع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المساوق غناء شعبي نجده أن المستوى هو غداء أرسطراطي » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أبناف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبخ ، الفاسد . « إن المطبخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المستوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المساوق فيال جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المستوى يطبخ مباشرة أما المساوق فهو يتطلب إفاء وماء . والإساء هو من خالق الثقافة . وإذا كان المساوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي السائد بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبخ في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الإشارة في المنسوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للمدعوين أو إلى أناس جاموا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المنسوى - فى أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة فى الخلاء بين الأحرار ومرتبط أيضاً بجنس الذكور ، أما المسلوقة فهو مرتبط بالحياة القروية و بجنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوقة يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المنسوى فإنه يصبح به فقد وهدم . الأول يذكر بالافتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرسقراطى واثنائى شهجى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوقة يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المنسويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعة يمثل لغة تترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما بتجمل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية ،

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الدراسة هو اكتشاف نسيج من الاتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) CRESSANT ؛ «LEVI-STRAUSS»، p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) ، ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفي ستروس « إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كراهن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية محتبئة تحت سراب الحرية » (٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطبوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصنيف هذه المشكلة . وذلك « لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزائى arbitraire الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى بهدم وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن إنخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شىء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمنطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومنطق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18,

طما الانسياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها» (٢) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير ينبغي أن يتضمن منهجه لمسبعداد أنواع أربعة من التفسير (٣) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعي) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائي arbitraire والفيصاص fo so inante فإنها تنسأبه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمننا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale” , P. 228.
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهى المحاولة التى تعتبر الأساطير نتاجا مباشرا للتفكير الإنسانى . يقول ليفى ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطورى فى داخل النفس الإنسانية وفى غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفى ستروس . وسنعرف سلفا أنه يختلف تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التى ينصاح لها كل تفكير ، وهى ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة » (٢) . واللاشعور عند ليفى ستروس أيضا « هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية » (٣) ، وهو الذى يمكن من الاتصال بالآخرين . وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فإنه غريب عن الصور كخرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتختصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” , p. XXV.

الخارج ... ، (١) .

اللاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأنساق الرمزية (٢) .

ورغم أن هذا المفهوم لللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انهر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انهر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضاً في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

(٢) كان موقف ليفي ستروس مما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي بكشف تفسيره عن معنى ختبيء تماماً كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, “ Ethnologie & Histoire ” , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 254.

لينى ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لينى ستروس وأصحاب التحليل النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لينى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى Une catégorie de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مضمون فردى أو جمعى (٢).

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج « ملء برموز وأشياء رمزية هي منه بمثابة القوام Substrat » ، أما وظيفة اللاشعور عند لينى ستروس فهي رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء (٣).

(٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية les archétypes دون النظر إلى السياق الذى يحتملها (٤). بينما عند لينى ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle. أى بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie structurale», p. 230.

وإلى جانب إهتمام ليفي ستروس بالسياق الذي يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يهتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الاسطورة (عنده) لا تتمثل في محتوى متميز . لأنها تكمن في علاقات منطقية مجردة عن المحتوى ، (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوي (٢) . وعلي سبيل المثال إذا جاء بالاسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو يومه نهاريه وأن اليومه هي نسر ليلي ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر واليومه من ناحية ، باعتبارهما طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جارح^٣ . هذا طبعاً مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) . وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحليل إلى ألفاظ تقابل تمثل باقية من العناصر المتمايزة .

(٣) un « faisceau d'éléments différentiels »

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلوبوفسكى مع ليفي ستروس في أن محاولة فهم الاسطورة على أساس ما تقوله كما نفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le Cuit », P. 246.

(2) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كحجولة تاجيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية» (١). غير أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يبحثون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعا في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً « أ » يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر « ب » ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المسكاملة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . إن الشخص «أ» باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالة مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه يجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ» إلى «ب» كانت تضيع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه « ب » سيكون عبارة عن تسلسل توافقي « série d'accords » يماثل التوزيع الموسيقي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

ويقترح ليفي ستروس أن تحمل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفاً خاصاً حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى mythème . وفي هذا يلجأ ليفي ستروس للمقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale», p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لابدكوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا الطول	أوديب تورمت قدماه؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه).	ايتوكل يقتل أخاه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتمل على جمل
ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للعالمقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصنيفها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السماوية التي قبله مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يتمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بعيوب الأمراض. فأوديب تورمت قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العالمقة ، وبالتالي هو ينتسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسنعرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر للتحليل
البنائي للأساطير (١).

• يحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Caraguanta
ثم تقدمه طعاماً لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها)
ونتيجة لذلك إضمه حلت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيته وأصبح يقتصر إلى
الرغبة في العمل . وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأحراش . وبعد جهد مضى في الغابة
سمعت له طرقة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان
يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطاً من
العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . ويجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتساق شجرة يعيش بداخلها
أسراب الببغاء ، وهذا زوجته بأن رمى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
الببغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب
في اتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة في الحفرة
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب
وبدافع من حب الإستطلاع جنف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس وفي
المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارئ أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي بحيث لإعتبارات كثيرة (١). ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للمخ الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول معا وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

وإذا انتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سألنا الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومفتوحة ، فوق نبات الكاراجوانيا وبين المرأة ومغلقة ، تحت نبات التبغ .

تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بدلائلها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمئتها ، وإذا أكلت فإنها تأكل الفناء (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكدر ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد المطبخ لكي يزوج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبع وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية فصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يميل إلى التسليم بأن اكتشافاته تتعامل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدوجماتية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فينزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعد إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 340.

ولقد شعر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «...
إننى لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إننى مستعد للإعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
للقرابة » ، يودى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
« النىء والمطبوخ » ، وكتاب « من العسل إلى الرماد » ، إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية ».

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنوية من مكانة عليية حقيقية كما سنلقى الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليفي ستروس كعالم .
- (٥) ليفي ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

لسيفى ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجى Edmund Leach أن « لسيفى ستروس يعتبر الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية » (١) كما يرى أنه « يشيخ الإعجاب بأصالة وجسارة منهجه » . (٢)

ولسيفى ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الالتئام إلى الفلسفة .

وكان سارتر قد وصف لسيفى ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل النمل . (٣) ويرد لسيفى ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذى ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفى الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاury ، يقول لسيفى ستروس : « إننى أرفض مقدما أى تفسير لموقفى يأتي من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVISTRAUSS : «La Pensée Sauvage» p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ولا يمكن أن تساهم الا في التخلي عما يسمونه اليوم فلسفة (١) .

رفضه لفلسفة

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مدارس ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن عملاً ليفي غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو البائد في مناهج الدراسة (٣) . وسنرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فينتجه بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص ورد بكتاب « الآفاق الحزينة » يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلمت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم يافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأنت نقيضهم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

(١) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(٣) AUDRY « Colette » : « Sartre » (Seghers, 1966), p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم نهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... لمزج هذه التمرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير .. وإن قصور هذا المنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أو وحداً Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات النظرية Les théories les moins adéquates كي نرتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف في نظر ليفي ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا السارتريّة إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة لإطلاق وليس نقطة وصول » (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرخ في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تشيرني لأنها تفترض إتصالاً *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملاً ومفسراً للمعاش . وقد تعلمت من أثيراتي الثلاث أن الانتقالات بين النمطين « يتصف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد المعاش على أن نعیده بعد ذلك في تركيب ينحدر من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* » (١)

إن القاريء لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بحفاوة ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بلور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الحفاوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم . »

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني لإشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي هلى الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطاهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) . »

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no, 1165, 12' Janvier, 1967),

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومها كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « حقيقي » ، " réel " ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ونحن نميل إلى تأييد بيدركرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبنائها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي « مجموعة أبحاث
تحاول أن تصبح وضعية » لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دومينيك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً المدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم الالفلسفة
l'antiphilosophie التي ترتكز عليها جميع البنائيات - tous les structu-
ralismes ، (١) .

وقد أثار هذه العبارة ردود فعل شق ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضيا عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاري » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دومينيك مقالا
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة
« الإنسان العاري » .

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste », (Esprit, Mars, 1973),

(2) LEVI-STRAUSS ; « L'Homme Nu », Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حـدد تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تنخفضت عن بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى في أرض حريتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تحتضر » (٤).

ويصرح ليفي ستروس في نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للتأظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم » (٥). وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن ندسأل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالي نقرب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بلفي ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر الطبيعية ، إلا أن افتراض تخييه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو مشير للدهشة .

غير أن لفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السري لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجيئة في دائرة لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) فى ثوب جديد ، (١) .

وكان ليفي ستروس يستخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السنخية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعرى يبتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير الهادى
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب
من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدرك . وهو لى يدل على ذلك يستعين بعبارة وردت
فى خاتمة « الإنسان العارى » يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التالى الصارم للأساطير ، وبعد أن فسرنا إليها صفة
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان » (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند ليفى ستروس ينبغى ألا تهتز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويعضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسير فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يتبعد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافاً للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتهلته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السكّم الإثنولوجى الهائل الذى يمثّل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من التفهّم إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنتهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF Michel; «Lévi-Strauss» tel qu'en lui-même»;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-SIRAUS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يسكون بالصورة ، والإثنولوجيون يسكرون بالمضمون « (١) .

« لاني خير من يفهم » رباعيات « (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبتعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣) .

بما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفي ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى في إتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائي ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفي ستروس يقرر في مطلع خاتمة « الإنسان العارى » (٤) أن كلمة « نحن » التي حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة في أن تنظم « الأنا » في « نحن » .

أما « الأنا » التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفي ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغي عليها أن تلتقي على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطرب لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

ليفي ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أي واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوي على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفي ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذي ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليفي ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتجى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

فيمكننا الاستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ المستتر للفسق . يقول :
« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تملك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الاتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ، حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث يكشف كل فسق عن نمط معين من العلاقات ، (١) .

وإذا كانت الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، ينبغى أن يملك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج الفسق المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص ، يمكن أن ترد إلى التنظيم المنحى organisation cérébrale ، فلنا أن نسأل (٢) : هل هذه الشبكة المنحية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الأنساق المدروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما السند الذي نرجع إليه في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تمائل العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق . فالشيء يدرك الشيء ، والشيء يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشيء هو نفسه وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهـذا الصدد : أولا من أين أنت الرغبة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانياً ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفي ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *L'esprit perdu et retrouvé* . أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في توجيهها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu», p. 563.

كان مدفى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
«Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes » (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعهم أن
يتعرض لها لأنه وإن كان « يلجح المنظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا » (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant « إن الإفتصار على دراسة الانسجام الداخلى للنصوص معناه
إخراج ليفى ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة » (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتحقيد المثير (٤) « Une complexité déroutante » .
ومهما يكن من شىء فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظراته للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليڤش :

« لا يجب أن نفهم أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. لأنه في أغلب الحالات يتصرف كالحامي الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمداولات الرموز (٣). فأنساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينبغي بالكمال المنطقي « للأنساق Systèmes ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليڤش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقرابة » كانت توضح وتؤكد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم » قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .
« وقد كان يبدو لليفي ستروس أنه قادر على أن يهد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي ، ثنائي *binaire* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الانساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أملت الوظيفية الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة سنتوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعاتنا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصرف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي « نماذج مصغرة » لما هو أساسي لدى الإنسانية ، كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائي » تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالثبات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكيير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

د بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقرية « (١).

وقد كان المقعد الذي وجهه بول ريكيير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهنود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والافريقية والهندية التي أنبتت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تفسح نتائجها على جميع الثقافات فإن ريكيير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلموا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury » يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره الأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع رداء العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الأنباغ . يقول أحد المنسقين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستنشق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفرق ، فقد أصبح الوقت مناسباً » (١) .

ومهما كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية .
Opérationnelle

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأنثروبولوجية من الوصول إلى نحات spércus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضوء على وقائع إنثولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سندشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية . وأسمحوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات عديدة » (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحتملنا على تغيير نظرتنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هي بلا شك تتعدى نطاق العلم وتنصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور «التى» والمطبوخ سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و «الآفاق الحزينة» سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حيانه العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد أوفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادى صورى Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقا لرأى لacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Francaise Contemporaine», p. 221.

في تفسير الظواهر الأثرولوجية ، وهو ما سبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، نجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أي ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في المادة الجامدة ، أي يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يقضى إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر « عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي » ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، نجد في محادثاته مع جورج شاربونييه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعية والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «L'attre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges : «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ماهو غير الانسان (تغريد الطيور مثلاً) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة النقي (الطبيعي) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب في هذا رغم أن الانسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا للعملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تمرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثالياً idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك تمارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي «في ذاتها»
" en soi " ، تمثل الواقع الأصيل Une réalité authentique ، وهي محكومة
بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
طبيعة الطبيعة تحددها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يهتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
كتتابع لوحات منفصلة ولا متناهية وتنتمي إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا
التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التساريخ ، إنما نقلد إدراكنا
للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام المقولات
Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة
التفكير الإنساني . وحيث أن المخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر
عن نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لابد
وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لستأ هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
آنفا (في الفصل الخامس بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
بالنسبية في كتاب القرابة . ذلك لأنها تنتمي بالفسيقية على مستوى الظاهرة الخام
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازنان ، لذباط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشتنا : النفس الانسانية » (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضاياء الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيضنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحث من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجى
la structure de l'en-dehors ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع Beth
في « أن المنطق والوجستيقا هي علوم تجريدية تلتزم إلى الإثنوجرافيا ولا ترد
إلى علم النفس » (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : “ Comprendre Lévi-Strauss ” , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : “ La Pensée sauvage ” , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques », Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى ميمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
اللاشعور الذى يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا اللاشعور طبيعى naturel
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢).

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .
كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعى والرمزى واللاشعور كلها متضمنة فى بعضها
البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
اللاشعورى للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فإن ظهور التفكير
الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكشف فى نفس الوقت
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول فى هذا المعنى : «إن
الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لى عن سبب معقولة الأنا
والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تحريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللا شعور حداً أو سطيحاً بين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير nos et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللا شعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة إتصال communication ، وكانت « الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية » (٣) .

واللا شعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير « فهو يكشف في أعماق الانساق الاجتماعية بناءً تحتى صورة - Une infra structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللغات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

وفنحن نجد هنا أن إهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان *a travers l'homme* .
ومن هنا أمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدى *métastructure*
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يلغى الخاص
والجزئي تماما كما لا تلغى الهندسة المعممة *généralisée* حقيقة العلاقات الملموسة
للمكان الإقليدي » (٢) . فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
« والإستقراء *induction* لا يقابل الاستنباط *Déduction* . ألم يمين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي » (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثرأ المعاني

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالفلسفة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال en le devancant dans l'imaginaire . وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرت دفعة واحدة (٣)، فلم تسم

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لآى شىء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شىء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما فجدده فى مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . « فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيقلم ببطء كيف يعرفه » . وبمعنى آخر ، فى اللحظة التى تحول فيها العالم فجأة إلى شىء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينى ستروس هذا يشير إلى تقابل أساسى ، فى تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التى تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التى تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)^(١) . ورغم هذا التقابل فإن فئتي الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتماذران معا كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهى العملية العقلية التى تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء^(٢) .

== كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق لينى ستروس فى هذه النظرية . فالنفس الانسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر فى سبات عميق . وتلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له لينى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأىضا : Louis de Bonald, «La révélati on primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة مجالاً هاماً وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطية يمثل الأوجه المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه الآن (١) .»

معنى المقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات réctifier des découpages وتجميعاً للتشابهات définir des للتضمنات procéder à des regroupements découvrir des ' ressources جديدة appartenances ، وكشفاً لمنابع جديدة au sein d'une nouvelles داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) . totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موس ، ص XLVIII

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وفد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يمحس الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال مماثلة لدى سانت إكزوبري Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس : Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالإشولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد إخفت الإشولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; « Esprit », Mars 1973, p 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions en langues étrangères, Pékin 1967), p 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المخلوق » أيضاً أنها تتمشى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندليف Mandeléeïeff وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللا متناهى فكرة مطمئنة لأنها تطابق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجموع اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن لاكتشاف العدد كان محسباً له منذ الأمد ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحل محل جدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) ، كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - ابتداء من الانساق الموجودة - بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس فى هذا توجيهه للملاحظة الأمبيريقية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيميائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ا ، (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن فى هذا خروجاً على الأفكار العامة للسيفى ستروس والى عرفت عنه حق سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم مايوحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد *l'idée d'un ensemble fini et inextensible* فإن الباحث لا يسهه إلا أن يقرر أن ليفى ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء فى مقدمة د علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والى كتبها ليفى ستروس سنة ١٩٥٠ من « أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحها للتصنيفات وتجميعها للمتشابهات ، وتعريضها للمتضمنات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مخلق » .

ونلاحظ أن ليفى ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة الماسانا Muna على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائى ، أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" ; Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكم الدال بالنسبة « للمدلول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليفي ستروس « *le signifiant flottant* » وهو ليس شيئاً آخر سوى « الماسانا » . (٢) .

« الماسانا هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومحددة بمكان معين في نفس الوقت . الماسانا إذن هي هذا كله » . (٣)

يقول ليفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « الماسانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالماسانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

ألوظيفة الرمزية والعلم :

إن البغائية تجعل العلم نابعاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « الماسانا » في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'œuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها » أو أن ينظمها إلى حد ما. (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يحدد فى معرفة المداولات *les signifiés* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » فى مواجهة المداولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد صورى *abstraction formelle* . إنه « بنائى » بمعنى أن « الدال » يعيل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المداول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقر للتفكير الرمزي « البدائى » ، أما التفكير المجرد الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصورى :

لذا كان المذهب الصورى بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففى مقال بعنوان « البناء والصورة » ، *la structure et la forme* كتب ليفى ستروس :

« إن المذهب الصورى *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur* signifiante.

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية والملبوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعنى أن المنطق اللاشعورى يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملبوس .

ولتوضيح ذلك يذكر لىفى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكاً ، و « الراحية » ليست مجرد راحية ، بل إن هذه الكلمات أو المداولات les signifiés التى تخطيطها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب كنىط :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كنىط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمداول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.
(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١) . إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقول الفكر عند كنهط ، هناك القوالب التي تطل فارغة لأن لم تأنها المدركات من الخارج .

وكل بول ريكور Ricoeur فله وصف بنائية ليني ستروس بأنها هي المذهب الكنهطي بلا موضوع متسامي - Un kantisme sans sujet transcenda . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنهط في أنها لا ترى في البنائات مقولات تتلاق بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأنها من العالم الخارجي ، فتفرص فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبنائات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول ليني ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه فله وبعد أولا في الجسم ، وعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢) . هذا بالإضافة إلى أن العالم يسرده النظام عند ليني ستروس .

موقف ليني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليني ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Inconnu», I. 619.

وليفي ستروس -اجم التاريخ لغرض دفاعي apologétique
ونقدي Critique .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليفي ستروس إلى أن هذا
البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه
ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الطواهر الاجتماعية . في حين
أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية
des expressions conscientes ، يظل أبداً سجين صفة العرضية
contingence وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام
يظاران باستمرار في كتابات ليفي ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية
التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا
علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي الأنثروبولوجيا . بل إن كثرة
ظهور هذا الموضوع في كتابات ليفي ستروس مانعاً إلا بجهود متواصل لمحاولة
السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفي
ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ
والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما
يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : «Ethnologie & Histoire», cahiers internationaux
de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
منهج الاثنولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
في كتابات ليفي ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
اللاشعور في الاثنولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والاثنولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
واحدة Identité d'objet .

« هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
Science des "expressions" de la vie sociale

والاثنولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

« هذا القول نفسه دليل على تباين موضوع العلمين . »

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومدى ليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمأهبة بالظواهر واللاشعور بالشعور ١
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استدلال البنائيات
اللاشعورية les structures inconscientes التي تنظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحادث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطرة » ، فنجد أن ليفي ستروس
يهاجم التاريخ ، وينوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إعطاء المحقولية على بقية العلوم .
ويرى ليفي ستروس (١) أن هذه المزايم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
نتمسك بما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ١ إلى أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخيه ، وهورمونية وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى غزيائية وكيميائية .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالتراجع إلى مالا نهاية .

فالحديث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، والى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تعتمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصنف كل منها محالاً تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية أو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الاستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لا بد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تناسب قدرتها فى التفسير تناسبها عكسياً مع كم المعلومات التى تنقلها .

ويوضح ليفى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب مقبولته ، وإنما هو مدين بهذه المقبولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من حارده) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر قراء من الناحية الإخبارية ، وهذه المادية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة « (١) .

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يفتار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى غرض على غيره من العلوم لأن غاقد الشيء لا يعديله . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية بوجهها ليفي ستروس للدافعين من التاريخ .

إن الحدث التاريخي يتصف بأنه فريد unique ، وفرد Singular ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفي وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح فى الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل معجى إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حدى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفى مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء فى الإثنولوجيا » (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يعاش بها الزمن بواسطة لإنسان عايش *la facon particulière dont la temporalité* • *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان متخبط في صيرورة التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتعدد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطية وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن في الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن «التعبيرات الشعورية» *Les expressions conscientes* التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بألساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ، فإنه يحدث حتماً أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى علمها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية حاجة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتفتنى بذلك صفة الضرورة لتحل محلها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نضيف « ضرورة » *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،
و « شعور » *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،
و « عرض » *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو علمي وماهو
غير علمي .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما في كتاب « تفكير الفطرة » يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « الفئ
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبدأ كل ما نأتى به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الاثنولوجي .

التاريخ إذن ضروري لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « الفئ والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي وبقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية .

لمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعاقب إذن بشرط هو وجود الأ-ادات العرضية (التاريخ) .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهيّة من الأحداث المنتظمة ، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتتصّف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني au seuil de la conscience humaine ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، la dormance de la graine ، (وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا توقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضا جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضا على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إنجماز - أن الضرورة البنائية ولم آت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها ممتددة أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضا . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي لايولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائماً على سد الطريق أمام أي توصيح لهذه المسألة ، ونحن نسرأنا بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres
يميل ليفي ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطاً لمعقولة الأحداث التاريخية ...
بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
تم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie Structurale », p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . ،

وحيث أن لسيقي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipola (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . »

مما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات لسيقي ستروس من شأنه أن يلقي الضوء على البعد الفلسفى الذى لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه الباقى .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل أرنست أزدواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الطواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعا للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند اليه في موضوع يتصل بالجمال التقايدى للكشف الفلسفى ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالموضوع الذى يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعنى أنه خرج به إلى اللنة أو إلى الثقافة . « إن الخصائص الأساسية التى يكشف عنها الفنان فى الموضوع هى نفسها خصائص النفس البشرية » (٢) . أى أن العمل الفنى يكون ناجحا عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس والموضوع . كما أن « التذوق الفنى هو مظهر حسى للبناء » (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائى يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يذنب بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » فى الطبيعة أو فى المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفى الفصل الثانى عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية فى شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : « Homme nu », p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفي ستروس « اتصالات داخلية » des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتبنيات la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البدائي » يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحسان بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالتفكير هنا تراجع ذاتها وتقدير امكانياتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بانفعال مماثل للانفعال الذي يشهر به المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للمخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يمكن فى اشتغالهما على بنسائم متشابهة . فكلاهما تغترفان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (الموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلوجى للقص الأسطورى ، والزمن النفسى والوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كركيزين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تجمعت بإرسال بينهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بيننا لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال
تجمع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت .
وهذا ما يجعل الموسيقى كائناً شديداً بالآلة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقدمها ، (١) .

النزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية ،
عند ليفي ستروس خصوصاً » وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢) .
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تتمكن
من دراسة خصائصها ، (٣) . كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
العمل على إثرائها والحفاظة على أصالتها المميزة (٤) .

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب الاتجاه البنائي « نزعة إنسانية » وهو الذى يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هى شىء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لسكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتتم بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوِّم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورة وعامة لسكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إقتطاعاً مشوهاً للواقع » هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبتقت عنه النظرة إلى مرض الهستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبهائيين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

يُدرّسهم، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفهم باتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يشعر القارئ بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتعرف على أحوال البدائيين (١).

« فالإثنولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضا إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذي تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويرى ليفي ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملائكة ضرورية لدى الإنسان (في حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلانية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣). إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغي أن تتحول إلى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue». Anna'es, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtél, 1962, p: 244. (cité Far Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تفتش مباشرة عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرننا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن نؤيد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالآنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أناية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المجاهدة » :
« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيين الذات وانفراديين *individualistes* ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *L'Enfer c'est les autres* مع أن الاسطورة البدائية تفترض أخلاقا معارضة تتلخص في أن الجحيم يمكن فيما نحن . « *L'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة لاثنوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS ; « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذى ألفه ليفي ستروس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للتمركز الإثنوجرافى ethnocentrisme أو التمرکز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبى لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلاً. وإذا أخذنا محكاً آخر مأخوذاً من ثقافات قيل أنها فى دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً فى التفوق والعلو: فمثلاً قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم؛ والفلسف الفلسفى الدينى فى الهند système philosophico-religieux de l'Inde؛ وأيضاً التحكم فى الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التى أحرز فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية فى الدقة لدى الاستراليين ، وثراء وجرأة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعى وصناعة الأوانى الفخارية والنسيج . ولم نتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gonthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفي ستروس أنه إذا تعذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي يبغي أن يكون عليه كل فرد يفتنى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

كما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا ينسى مسؤوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية ، بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العارى » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنسانى *la personne humaine* وقيمة المقدسة . وإلى لا تدمش تماماً كما كنت سأندم لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gaz* (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يحدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تدد الدفء يفقد حياة العائلة صدها الرمزي والمعنوي » .

(1) Ibid., p. 77.

« إن علوم الإنسان : ليسها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمتة على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تختبئ وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تختبئ دائما وإن نصل إليها أبداً (١).

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبحثها والخصائص المختلفة التي نريد أن نتمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتحصن فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منعهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع » (٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليني ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا يذسى في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختبئ دائما وإن نصل إليها أبداً » .

ليني ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منسقا على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571.

(2) Ib'id.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلسفة . تقول العبارة :

« إن الفلسفة قد أهملوا مسائل جوهرية انصرفوا للتوجهاً انفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجلب بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس » (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تحامله على الفلسفة إنما يبشر بأفول للفلسفة ويذكر بتغيته بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يفضى إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الاتجاهات الحالية للفلسفة فيخشي من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو تخصص لمن سار في فلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة auto-
C'est une entreprise admirative وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتعد عن المعرفة العلمية التي يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحول عمقها التاريخي وأبعادها الإثنوجرافية لكي ينظر داخل عالمه الصغير المخلوق ... إن أتباع هذا الاتجاه - وهم محاصرون بحدان أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع محلي ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدل من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكي تنفّس الهواء النقي ، فإبتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية نزواتها العاصية *victime de ses propres caprices* ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » وأن تركن إلى نوع من البغاء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهم بإعراء القارىء كي يتسبك بها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرئياً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلسفة في ندوانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المجاريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتاب « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاury » نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستتضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) الفسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .

« سارتر فيلسوف الحرية »

(١٩٠٥ - ١٩٨٠)

لقد كان المفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والعصور الحديثة « Les Temps Modernes » تنشر مقالات لليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الحزينة » لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سخر منها : « لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقيا الخاصة بعاملات الأزياء » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدلي » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » لليفي ستروس . وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العاury » لليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص . فيصف مذهبهم بأنه « أسوأ ما تأدريت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى » dernier avatar de la « grande métaphysique » . وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالذات (١) . C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سباجة .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفى ستروس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكرى لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » نختفى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهى سيدة كاثوليكية ، كما نشأ فى رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروكستانى من الألزاس ، وتزوج أمه وهو فى سن الخادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية فى ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفى سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفى سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الاجرجاسيون وتخرج معه فى نفس السنة سيمون دى بوفوار التى تعرف عليها فى السربون وظلت إلى جوارهم منذ ذلك الوقت . عين مدرسا فى ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفى هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكان وكانت تجتذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسى فى برلين لمدة عام (١٩٣٣ - ١٩٣٠) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامى الأنا » « التصيور » ، « موجز فى النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائى مؤلفيه : « القرف » ، « والحائط » ، كما عرف كتالفا أدبى من مقالات عديدة مجمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إسمدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تفسر بإسم Bariona . وعندما أطلق سراحه انضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المألوفة ، كما تظهر له تمثيلية « الذباب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، الموس الفاضلة ، الأيدي القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألونوا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفي الهام « نقد العقل الجدلي » .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : «Sartre» (Seghers 1966) pp. 185-186

تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تفتح نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة وعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه ، يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية بإسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢) . وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللا معروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشتمالت ، كما إتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤) .

يفهم على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يفهم على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تداحلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette :- op. cit p. 8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة .

وينتهى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة .

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجدل » ، فإننا نجد لزاماً علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للنسق الفلسفى لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أى حتى سنة ١٩٦٠ .

لقد تحددت معالم الوجودية السارتريّة في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب « رأس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعنى الإنحياز إلى ما يفهم أى حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢) .

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يحمل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية *la nature humaine* حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

l'homme est un la subjectivité الإنسان هو مشروع يعيش لذاته projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق l'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسلياً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه son passé ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يجرنا الى الشيء في ذاته L'en soi (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp, 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تختل بالمعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريقى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود لى شىء فينا (كالأنا مثلاً) لا يكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع بما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتمدى نطاق حريته ، (٥).

والشعور يتجه دائماً نحو الشىء الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شىء (١) . وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تمييزه عن الوجود ، كما أن هذا التمييز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢) .

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفيًا للوجود (٣) . « *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être* » .

يقول سارتر فى « الوجود والعدم » (٤) : « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شىء إلى الشعور » ، وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شىء - وهذا رأى «سرل» - فإن ذلك الشىء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة فى عمق الماء التى تقلل من شفافيته . هذا الافتراض إذن ، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥) .

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦) .

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Etre et le Néant », Ed. /Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

ومما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، « لم يكن يفصح عن نظرية لاجتماعية
لإيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردى - في هذا الكتاب -
بصورة وعى حر، مستقل، منهزل، مخلوق على ذاته » (١)، كما أنه لا يسمح
بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر
وبالتالى بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب « الوجود والعدم،
إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التى ترفض
للوعى البشرى أية قدرة على المبادأة (٢). وهى المذاهب التى يرى أنها لا تحترم
الإنسان لأنها ترده إلى مجرد « موضوع ». كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبع من
مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريده سارتر مؤسساً على
الحقيقة. ولكى يكون هناك حقيقة ما ينبغى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة.
والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة ففى فى متناول الجميع بشرط التوصل
إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال
فى « الكوجيتو » نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن
إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون
روحانياً أو مسميماً أو غيوراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم
يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة »، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧.

(3) SARTRE J., p. : « L'Existentialisme est un humanisme »
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا فمن فينبغ أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فتتط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » *la condition humaine* ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهرها العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تركز بداخله ، ويظهر كتاب

(1) SARRRE J.-p. : «L'Existentialisme est un humanisme», p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبنيائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلى (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنيائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلى » و « سجناء الطونا » .
ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة الموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جانسون فيرى أن موقف سارتر قد إفتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كوليث Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلي » ليس بذى عمق كبير .
وسنتعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم نناقش
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » . وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
باسماء مشهورة : عصر ديكارت واوك ، عصر كانت وهيغل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودة إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلاً في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرغوا في تهيشة
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد
وإستصروا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيدوه ، وتثنى لهم أن يتحدثوا فيه »

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يفتخرون بتفكير الكبار الذين فضوا
نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو
الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
« وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن
يسموا إيديولوجيون *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
إذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie* : إنها نسق طفيلي يعيش على هامش
المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
معه (٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يفتنح في تفسيره
للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »
أن يستوعب في نظراته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود
الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود
تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبودة عن الحركة العامة للمجتمع والتي
هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعا آخر ، والبراكسيا هي كل
نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضا أن الفكر

(1) C'est un système parasite qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئا آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الاداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination التى لم نكتشف عن كسب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أنسا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟
le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى يذبغى العشور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالمالم وبالأشياء . وفلا حظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان . وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا تأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقتضيات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الإيقاف . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي *la totalisation historique* ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية ، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة . وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أى قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لملكه ناصية الأمور (٢). ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة، كما نرى أن هدف الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللامحدود الذي تفرضه القوانين العامة » (٣) .

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الشكافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب «النقد» يتعرض لمسألة عميقة : فهو رسالة عن الشر *le mal* (١) ، والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* ، فيدرس المنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى بوصفه حركة تجميع *totalisation* تجرى دائما على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب «النقد» لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما والتوصل إلى معقولية تاريخية *une rationalité historique* تحمل محل المعقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل الجدلى كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو نتيجة للحاجة *besoin* أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » تماما كما كان مفهوم « القلق » بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الاستاذة بارنز *Barnes* « إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in *Le Monde* hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973.

(٢) من خطاب سارتر إلى جازودى . (ذكره زكريا ابراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج» (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا إنسانياً » نسب إليه دوراً كبيراً في تكدير صفو العلاقات البشرية » (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنسانى » الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المسادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أعماقنا ، ولأنها هي التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

-
- (١) هذه الملاحظة للاستاذة بارنز جاءت في مقدمتها للترجمة الإنجليزية « لمشكلة المنهج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .
- (٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٢١ .
- (٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » , P. 202.

إن جان بول سارتر يختص في كتاب « النقد ، فصلا بعنوان « الندرة ونمط الإنتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر *l'Autre* إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ، وذلك بسبب وجوده وإيادى في مجال عمل موحد *memes champs d'action* . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإننى أتحملها على اعتقاد أنها عنف أهمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى على . غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لمصلحتى ، وذلك بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينتجنى العالم فى النهاية أمام مشروعى *mon projet* ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى خطر الموت من الآخر *l'Autre* ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتى من خصم لا يقل عنى ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط منفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أفتات منه ، وعندئذ فإنه يتركنى أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ، هى مبادلة مدتربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية *le péché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

*(1) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلعاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضاف عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارة تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف *les interioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة .

la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'interiorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسمى . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضا ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب فحط حقيقى ، فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعا يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عمله (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة *Un monde de rareté* . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطسان الندرة .

ولذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديًا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى . ولابد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » حتى تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منطقيا على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يتخلع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئياً على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١) .

وهمما كان من شىء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولية مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-même au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢) .

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حق فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين « الشخص » و « الشىء » هو هنا تبادل إيجابى بناء لإذاقارناه بالتبادل المخترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرص الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها ، ولذا كان العنف هو أحد بنائها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى *la liberté commune se fait violence* .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القسرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحياته الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان للآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبي ، كما أنه ضمان لي ضد أى تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعياء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « لأن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يلاق عليه اسم القسم الثاني
 second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسده للفرع
 le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la
 terreur . والقسم يقتضى أن أفضل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والاخاء
 (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل
 فرد . فالعنف غضب يوجب على الخائن ، وهو فرع بالنسبة للخائن ، وإخاء
 بالنسبة للجليدي . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion
 إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم لله ل الإنسان ينبغي أن تفهم كل
 صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا بجمعة Une praxis
 totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة
 لساوكة من خلال ما أفهم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر
 للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا الجمعة أنها «حتمية
 لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفى هذه البوتقة نجد أن «كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣).
 ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية نشأ كحتمية مباشرة ودائمة
 لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات
 إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد « امتداد » محض ، بل هى حقيقة بشرية لا تكسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس الى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ » (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أبقاً كائن مادى يغتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة بالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف لبثها منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس ، بضرب من « الواحدية المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجود والتعجز ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شىء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١١ ويؤيد هذا رأى أيضا هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماما من كل معنى إنساني » ، لكان من واجبا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً. وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً، ويحميها فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تنطوي على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » التي تنبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة « (١).

مما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس. فكل وسيط مادي يمر بجسم الإنسان ، وهذا الجسم يتخبط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو نطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتضرب بسبب القدرة والعنف ، وتتصف بالضرورة (٢)، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٢). وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p: 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدل » ، كما أن الانتقال من الحرية في موقف la liberté en situation إلى الحرية مختربة la liberté aliénée يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن استحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعي » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيلها ، المهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات ، المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية ، أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . dans une société désaliénée . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والانتصار على الذنوة .

إن مستقبل الإنسانية إنما يفتقر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة اختلاف جندرى مع ليفي ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع في لمقراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكشف حتما في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسامل عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى لبّداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يذهب الإعتراء أولاً بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الوجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تنابك العلاقات الاجتماعية (الملموسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار ننتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستخلق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنّة في الإطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنتها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولييت أودرى Colette Audry⁽¹⁾ . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١) .

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولييت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجملي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

سوتنف سارتر من الأثنروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضرورى أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بالطبيعة الإنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى سراع مع اتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه التسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إفترضا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لهم بحقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان يجند

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بناءية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي أنبثقت عنها موافق كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتاب « تفكير الفطرة » (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامهما بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشورية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتبخّر في نسق غير شخص *dans un système impersonnel* ، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث (٣) . *Une philosophie de la rencontre et de l'événement* لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Maginot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلمح في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإهتدى لفكرة البناء . راجع : *«Esprit»*, Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ، ترى « أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره الممض من أجل النظر إلى مستقبله » (١). وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » (٢). أما لبني ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحياله *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق ، ولا ينظر إل المستقبل لأن « إحساسه بالرمز هو إحساس جيولوجي » (٣). والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح - زءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للسكان الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique* (٤).

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الرمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية » (٥) غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم لبني ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jeàn : «Marxisme, Existentialisme & Personnel -isme», p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد الفسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، فقد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين الفسق والوجود أو أن الفسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيد إلا على النعارس المتعدد بينهما (١).

على أي حال ، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة الفسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيكة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح الفسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كمتنصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدد contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان الفسق يهدف إلى تنعيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إنتصار الفسق إنتصاراً للباطنة immanence (٢). وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي ، فإن وجودية سارتر كانت على القيقض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأسماء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ الفهم لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل يلغى أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يعنفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخامس (٣). وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : « إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين » (١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى القصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .
الأسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية . ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ (٣) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية ومجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدما هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات)
(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفسبة لى يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهى تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يضيفون على النشاط الإنسانى تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه تذبذب بحقيقة موضوعية أو مشاركة فى دياكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية فى هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين فى الماركسية ذاتها . فهى رغم إهتمامها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يتمذر عليها أن تعضق عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا ينفتح على أى عتج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARITRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527,

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118:

من قاموس الماركسية وألدها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، واللب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقتسم به كائناتنا تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبح الطبيعة بصيغة إنسانية . و «التبناوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن « الوجود سارج الذات » فى علاقته « الموجود لذاته » بالآخر ، طبيعيا كان أم بئريا . أما السلب فهو يعنى « النقيض » عن طريق « المهل » (١) .

وبما يشير إلى هذا النوافق الشكلى ايضا بين الوجودية والماركسية هو أن: «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلمنا صبح لإنجاز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة ، لأنها تنفى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنها ، ودون حاجة إليها ، وبالتالى فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقفصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - أن يكون علينا سوى أن نعتمد على مراثاة التاريخ أو عباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شق أهدافنا . ولم كان هناك « دياكتيك طبيعى » لترتب على ذلك نتيجة ثابته هى أن يكون الإنسان عرد « كائن طبيعى » يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالى لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل حلع الملقى الذى يريد على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودى يقول :

« ... أنا أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التى تفترض وجود «ديالكتيك» باطن فى التاريخ ، لا المادية الجدلية التى تخلق « فى سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» فى الطبيعة ، حقا أنه قد يكون فى الطبيعة مثل هذا « الجدل » (أو الديالكتيك) ولسكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الرجوعية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتغتذى بإنجازاتها .

أما فيما يخص بلينى ستروس فن الصعب أن نحدد تدخل الفلسفة الماركسية فى مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -) الذى يؤدى إلى فكرة وسط يبدو هيكليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف بلينى ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالموقف البنائى أقل تركزاً حول الذات ، والتاريخ طابعا له يقدم لنا عن المجتمعات التى سبقتنا صورا ليست سوى تحولات بنائية *des transformations structurales*

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب فى « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) لأنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية التأليفية المتولدة عنهما) - (Thèse, antithèse, synthèse).

للصور الى نرفها ساليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا ينطبخنا حتى الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى الإحساس
الجيولوجي بالزمن ، عند ليفي ستروس .

إن صاعب « الإحساس الجيولوجي للزمن » قد استخدم لإصطلاحات
ماركسية لخدمه أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم اللغة
البنائي مثل اللال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وزدواج التقابل (مجاز / ميتويميا) (la métaphore/la
métonymie (١) وأبنا المباشرة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى انعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة ،
بعضوان الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة
بين الانسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(مجاز / ميتويميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءا
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست منتمة كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تشملها كمجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبقى لنفسها عشا وتدير زرافات
في السماء . فإذا كانت الدياور كائنات إنسانية مجازا métaphorique . فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالملاحظة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الإنسان « (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفيتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان العاury ، يصر ليفي ستروس على أن يكون البائية غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدل المركب دائما .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد العقل الجدلي » إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6'5.

الألماني كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « القند » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج المصوري والجدلي . لأنه يحسب أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى ذلك فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً للمصورات أو لإعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولاً واستنباط المقولية التاريخية التي تحمل محل المعقولية التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داسل الفلسفة الماركسية ... الماركسية تدورث أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضاً صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصاً وأنهما قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهمي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) عماويل كبل : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», P. 158.

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la Raison Dialectique», P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد انتم من هذا ماركس بموضوع الجدلي أكثر من اهتمامه بالجدلي نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نشير مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس المجموعة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اعترض أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عنه سارتر كالتالي :

أولاً : إن ضرورة « نقد العقل الجدلي » لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرد أى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نقية للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في أعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنزاع إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليحجز عن أن يمكننا من أن نسير أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل النقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثالثا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة .

ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* .
فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها
وليس بماضيها *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث
أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيديا أيضا
synthétique (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثرولوجيا ستظل ركنا من المعرفة الأمبيريقية
والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل
الجدلي ، (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود
للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة
مزدوجة للمعرفة وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل» (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر
سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid , p. 81.

(3) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدل المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١) .

من كل ما تقدم عن العقل الجدل يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يخص بالأداة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) . وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن « الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* » (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل بدلى وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدل على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدل » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي : فهو تارة يجعل العقل الجدل مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

تمثيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

وبرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالنال إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض مضمن لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدل » هو لإنتاج عقل نشأ عن أعمال العقل التحليلي للهولف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مثالية للكتب التي يناقشها حق ، وإن كان الهدف هو إعادتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنها ما برحنا ، بصفات مدغمه) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلها ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كضد antagoniste وإما كمكمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

[(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدل مركب دائما *toujours constituante* : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي يفتشه العقل التحليلي فوق هابوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستتر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن *pour se réformer* ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليل عقلا كسولا *pareseuse* ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة النوحية بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامي *matérialiste transcendantal* وبأنه حسي *esthète* ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid., p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

المرسومة *interiorisee* . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا » (١) .

إن علوم الإنسان لم تتعامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الطواغر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الطواغر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات ، الأثرية ، الوافية تحاول أن تربط هذه الطواغر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكن والمدينة ، الهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تعرقل الخطوط *le mouvement qui dérange les lignes* ، أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات » *la permanence des structures* تغييراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معيناً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوغرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئى وكلاهما يطل على معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجى لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا يفتسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك « ضرورى لفحص تكامل العناصر فى أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية وغير الإنسانية » ، ومع كل هذا فهو يقتصر بنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فإذا نحن فائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقةيقى) وهو خاص بالمجتمعات التى لها تاريخ ، وجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يحرص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانح فى أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS. «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل المورينا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة » (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصور به *savoir conceptuel* خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التراكم *synchronie* ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتميزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة المورينا Muria وبين الإثنولوجي) (٣) . وابداء من النقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعته الإنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إثنولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في انماح التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستعيد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه .) (٥) .

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الإنسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لاسكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد الحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يؤدي بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادئ الأولية للأثروبولوجيا السارتريّة فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يدير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتجاوز *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبيا

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهما يشمل الآخر ويتضمنه » (١) .

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأثرولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أثرولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد يفتت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العنصرية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فإها ترد عند سارتر إلى مجرد « إمكانية موضوعية ومنقشرة » (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادى الذى يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

العكسية la Réciprocité . . . إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم إغناء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كخضوف . . . والهدية هي تبادل معانس في اتجاه الزمن
comme irréversibilité

ولكى تذوب الصفة الزمنية في المشاركة الملائمة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات اجتماعية معينة ، بهدف أنه يشبت في تجميع موضوع للزمان
الذي نعيشه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون
la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المجادلة) réciprocité كعلاقة داخلية
للجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أى بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فلكل يسبق الآخر ، ولكن ليس كمادة رابدة
ولكن كتجميع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندها لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARRE J.-p «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره تحقيقاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة « المشاركة » أو « التبادل » لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى ينسج منطق الحركة الجدلية برمتها (٢) خصوصاً وأن « هذه البراكسيا الفردية هى فى نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً » (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلمح كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهى إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة فى جماعة . و « من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجى وبين المجتمع المدروس » (٤) ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشعائر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلى يضمننا فى تطابق مع صور للنشاط هى لنا وللغير فى نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التى يتحدث عنها ليفى ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) وهذا يعنى أن البناءات اللاشعورية عند ليفى ستروس ليست مصدرأ للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردي » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p: 490.

يقرر سارتر د أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي ، (١) .

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لينى ستروس إنما يتضمن الاغتراب
! aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائي (٢) — أن رجلا من الجماعة د A ، تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة د B ، فإننا نلاحظ أن الرجل د A ، مدين لـ د B . ولذا فإن الطفل الذي يولد كشجرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة د دائن ومدين ، وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتّم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

د إن ظهور الطفل في د وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلق ذاته ، .

«l'homme n' est pas son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتخير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » وليكنها ليست هي « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRÉ J.-p: «Critique de la Raison Dialectique», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتميز جدياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تزداد عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرحها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' interiorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضاً تقييداً « للبراكسيا » أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة و كلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التباير (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 393), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى «تجميع» *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلمى فى اتجاه معين بحيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى سجل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité* وكـ « حقيقة موضوعية » *réalité objective* لا يوجد لها (١) . . . إنها تجميع مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنتظمة الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الحالص ، غير أنه لا يمكنه أن يتحدى تنظيمها عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ، أو نسقاً معيناً للبيادىء الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى المائل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه ان يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعى . وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الاثنوجرافى ، إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المختلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشداً بما ذكره ليفي ستروس نقلاً عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموى *système matrimonial* لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات آل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : « فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم
البيانية . . . وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن نلتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات . (١)
وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين
لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرّضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولمّا كان هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما
معرفة قدرتهم على فهم البناءات الباردة لنظامهم الأموي أو نظم القرابة .
أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهي فنقرر أن البدائيين يفهمون
العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعاتهم هي التي تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقته مع
الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣). إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات
المجردة ويرسوها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذهنه . وعلى
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une
conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.
504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة هملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature* . إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها . (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » وفيه يقول : « إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السهورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو امتلاك المعارف المعقدة ، وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل . (٣) وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان يفتحنى إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمان » (١) conscience « intemporelle » . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجي شبه « بكوجيتو » ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن « الكوجيتو » الديكارتي يسمح بالهبوط إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحتمل رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن لإصرار سارتر على التمييز بين البدائى والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسى عنده بين الأنا والغير le moi et l'autre « فهذا التقابل لم يصح بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نترقبه من أحد بدائى ميلانيزيا » (٥) .

لأن المتنبج للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائى ماهى إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).

(5) Ibid., p. 330.

من مراحل العقل الجدل (١). أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢).

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كل من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه ... أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العسائسة والمتحدثة le sujet parlant ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي totalisation partielle لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الأثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما toujours constituée ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل les enceintes mentales أى البناءات التي تحدد عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) .

والفيلسوف الوجودي بدوره ينفق مسع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول « الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 130.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكرن . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلسانية عبر التاريخ « trans - historique » أي « بنايات دائمة » —
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي بنايات
طرا عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضاً كتب ليفي ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جداً من سارتر
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتّم نواياهم ، وأيضاً عندما
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال „ ensemble signifiant „ » . (٣) .

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Citée par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقسيم وتقييم

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الحتميات الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تتمحور في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو « التكوينية » لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لانعطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمساً للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فالصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجمود والبعد عن التاريخ .

(1) HAGEF Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النفي » كما يلي : عندما يستكمل بناء structure فإننا ننفي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي استكمل بأرواح من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تقارن بين إعتباره تموجات أثرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا ليس شهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محنة تخرج عن الضرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعني ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذى يتمرد على الفلسفة التى درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالى . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجى للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا فى بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمزى ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائى هو نسق لاشعورى ديناميكى ، يتوغل فى الأعماق ، ولا يتكرر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد إنتقده ليفي ستروس بسبب تصوره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه فى أن يكون للجانب العقلى أسبقية على الجانب الاجتماعى وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالآخرى حصيلة تركيب ذاتى دائم *une continuelle autoconstruction* » . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغى الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة ابس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصر ليفي ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالآخرى يشير إلى الأرحام التى يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى من النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يبتعد تماما عن أى تصور استثنائي
للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصوري ويقترب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا لا نجد في
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابط مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد في التقابل
بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتى تكون نسقا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا في بقية العناصر (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما تصيفه من أفكار تتصف بالطابع السيكلولوجى يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعى كجمال متمتع ذى دلالة
و يكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع ليس من الخط الذى لا يرد إلى اللغة (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده الممنهئة بالحياه كالم غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة هرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقه . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكتملا لشكل الحشرات التى تساعده فى التمتع الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تدرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها دياكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عنده ليني ستروس بالالتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل البنائى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المخ الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لسكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى اون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

ما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فمى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تنصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفسكس ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد أن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة علميا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أى نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمؤول ، أو « الله » الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تغلب ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإتيكاه البنيوية من نقد بسبب استبعاد الذات العارفة *le sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت باستبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتماله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباهها زائدا - فانها لم تتجاهل أى تهات ، يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... لأن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نيتاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-S'RAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العالى وما تضمنته من آلية وأمريقية ، فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

ولذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التي تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجا عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليفي ستروس : « لأنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم » ... (٢)

و « إذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المسكنة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية » .

وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نعود عليه خصوصا بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحمد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنفة ، ونظراً لأن تفاصيلها تخيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التعدد الكوني البطيء من حيث أنها يشير إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لا يمكن من تمثله إلا بعمليات حسابية تدره إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضا وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة العارضة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت لللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يغري ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، نفسح المجال للعقيدة وتجهل من اتجاهه المادى فلسفة مادية هي بلا شك أكثر الفلسفات المادية تناسقا وأقربا إلى روح العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبحنا بالفرور وألهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج « الانا » الفردية في « نحن » التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية في الطبيعة . ويقول ليفى ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما اشتمله من نبل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأننا أذكرى نحن « nous » j'opte pour le « nous » في مواجهة غرور « الأناء » من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنى أعمل لتحرير الأناء لدى آخرين ليس في استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد *régession* ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهى ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سىء إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية في الطبيعة « غامضة » . وغائية ينفذها الإنسان و « يعيها » . وهكذا يتكشف للسيفى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير « البدائيين » وفي العالم . يقول في خاتمة « الإنسان العسارى » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه يضيف المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وإنجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يعتمد على اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضاً . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل لسيفى ستروس إلى ختام أعماله الاثنوبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ النقصاد على لسيفى ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يختتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مهما أمتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-703.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أقول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستهين ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجهه للبناءية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لاقت نجاحا كبيرا في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل علمي متناسق ، واختبر منهجه جيدا ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الانسان ، (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلا في خلق تصور جديد لإنسان عالمي ليس هو لإنسان الغرب ولا هو لإنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكشف منطق المحسوس science du concret أو علم الملموس logique du sensible اللذان لاغنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجعل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Paroana de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

أننا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد تسقى لنا من خلال إقامتنا بغرب إفريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
ما عرفوه عن أيديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف
كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحدهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراهنة التكنولوجية لدى الأوروبيين . . . كل
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما أختلفت مظاهرها ، لأنها
أبثقت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قيل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .
وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان المؤلف معاراً لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة
١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالي .

« الحركة الثقافية المعاصرة للزنج » وقال أنه (سارتر) يعتبرها « عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقرم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي » (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية الليفينية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « يا عمل العالم اتحدوا » إلا في ظل الإيمان بوجود تمائل في العقليات وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفسى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزنج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) «Horoya Feb 10». 11 Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزهة العنصرية عند جويينو ورينان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالتأليلية symétrie في فنههم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مماثلة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً ، وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها ليفي ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجيه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكرينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موفقة الحال بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : «Epistémologie des sciences de l'homme»,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة» (مكتبة مصر ،
الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris,
1968).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss»,
(Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, '«Entretiens avec Claude Levi-
Strauss», (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions
Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Enilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers
internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., '«Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Tou-
louse, 1972) .
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie. (Privat-
Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, '«Le Capital», (Editions Sociales), Paris,
1959.
- 11, LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», (Le Monde
Hebdo. no. 1298, 12 Sep. 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968):
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F , 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (Esprit, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارىء إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظيم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٣٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامها

المحتويات

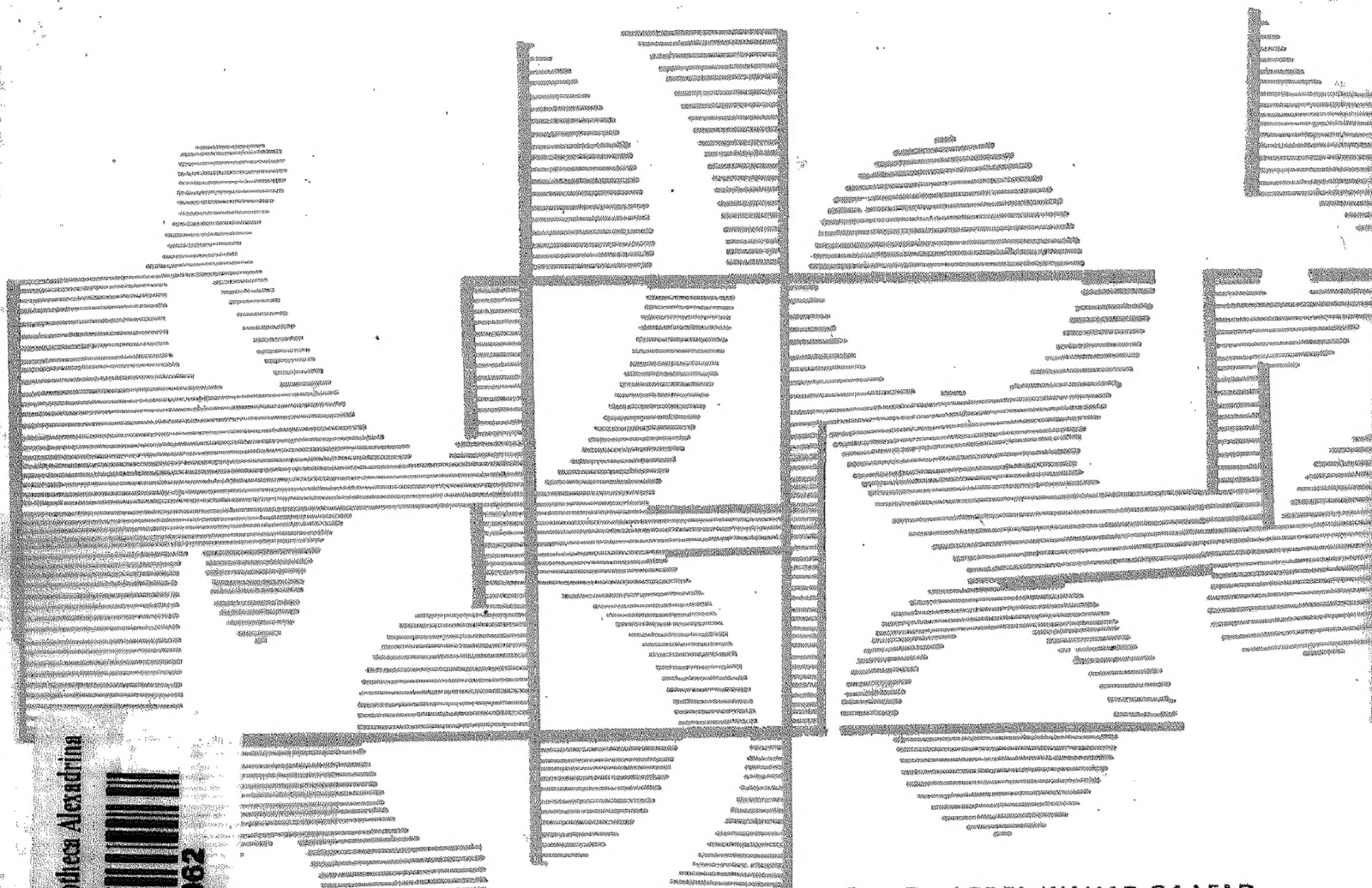
رقم الصفحة

البنوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

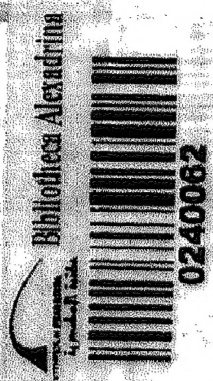
١ - ج	التصدير
خ - د	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الانثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس
	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس
٣٥	وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

مطبعة باب الملوكة
محمد سليم

Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss



Par : Dr. ABDEL WAHAB GAAFER
Etude Dirigée Par :
Dr. MOHAMED ABOU-RAYAN



1/115311

5500

To: www.al-mostafa.com